

Stefanie Schäfer-Bossert / Elisabeth Hartlieb (Hg.)

Feministische Theologie Politische Theologie

Entwicklungen und Perspektiven



fc 27797
A-5957786

ULRIKE **HELMER** VERLAG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Werkdruckpapier

ISBN 978-3-89741-341-2

© 2012 Copyright Ulrike Helmer Verlag, Sulzbach/Taunus

Alle Rechte vorbehalten

Covergestaltung: Atelier KatarinaS / NL

Ulrike Helmer Verlag

Neugartenstraße 36c, D-65843 Sulzbach/Taunus

E-Mail: info@ulrike-helmer-verlag.de

www.ulrike-helmer-verlag.de

Der Raum des Politischen in postkolonialen feministischen Theologien in den USA

Ein zentrales Anliegen westeuropäischer und nordamerikanischer feministischer Theoriebildung und Praxis der letzten dreißig Jahre besteht in der Kritik eines Politikbegriffes, dem die binäre Konstruktion von Privatheit und Öffentlichkeit zu Grunde liegt. Das Motto, »das Private ist politisch« verstört die feinsäuberliche Ordnung in private und politische Räume. Diese Verstörung bringt biopolitisch aufgeladene Themen wie Körper, Sexualitäten und Lebensformen, Schwangerschaftsabbruch und Reproduktionsarbeit ins Bewusstsein der Öffentlichkeit (der Polis) und auf die Tagesordnung politischer Debatten, Gesetzgebungsprozesse und kultureller Interventionen. Biopolitik wird mit Michel Foucault als eine Form politischer Praxis diskutiert, die alle Aspekte des menschlichen Lebens zum Thema politischer Machtausübung macht.¹ Das, was als privat erscheint, z.B. die intimste lebensweltliche Verortung des Körpers, ist öffentlicher Raum und damit den Praktiken des politischen Diskurses unterworfen.

Dieser kritische Impuls wurde in vielen feministischen Theologien aufgenommen, insbesondere in Kontexten, in denen sich Frauen mit der beschriebenen binären Konstruktion konfrontiert sehen. Dies trifft m. E. auch auf viele postkoloniale feministische Theologieansätze zu, die in den vergangenen Jahren in den USA entstanden sind. Allerdings wird die Irritierung der Grenzziehung von Öffentlichkeit und Privatheit anhand von Lebensbezügen thematisiert, die insbesondere von Erfahrungen des Rassismus, transnationaler Migration und des Neokolonialismus geprägt sind. Vor diesem Hintergrund werden Fragen nach politischer Partizipation der Geschlechter im postkolonialen Horizont gestellt, hybride Identitäten und apophatische Körper problematisiert, das Verhältnis von Alterität und Planetarität diskutiert und theologisch interpretiert. Diese Aspekte werden im Folgenden weiter entfaltet.

1 Vgl. den Beitrag von Ulrike Auga in diesem Band.

Ich beginne mit einer Begriffsklärung: Wie wird »postkolonial« definiert? Fernando Segovia interpretiert das Präfix »post« in temporaler und kritischer Perspektive: Die zeitliche Dimension verweist auf die gesellschaftlichen Formationen, die nach der Ära des Kolonialismus entstehen, d.h. auf die Zeitspanne, die die formale Trennung oder die »Unabhängigkeit« einer Kolonie oder einer Gruppe von Kolonien von einem herrschenden Imperium beschreibt. Dies umfasst die Zeitspanne der Unabhängigkeit der USA vom British Empire Ende des 18. Jahrhunderts bis hin zu den Unabhängigkeitsbewegungen in Afrika, Asien und Ozeanien nach dem Zweiten Weltkrieg. Auf formale Unabhängigkeitserklärungen folgten im globalen Kapitalismus seit Mitte des 20. Jahrhunderts neue ökonomische und kulturelle Abhängigkeitsstrukturen. Das neokoloniale Zeitalter kennt nicht mehr die Herrschaft eines einzigen Imperiums, sondern die komplexe Verflechtung multinationaler Konzerne sowie die Dominanz von Finanzmärkten, die eine neue Form ökonomischer Eschatologie hervorbringen, die in ihren Zukunftserwartungen das gegenwärtige Schicksal der Menschen bestimmt. Hinzu treten die Versuche verschiedener Nationen – allen voran der USA –, die exklusive Vorherrschaft als Supermacht mit militärischen Mitteln mehr oder weniger erfolgreich durchzusetzen. Diese Entwicklungen sind ebenfalls in der temporären Dimension des *Postkolonialen* impliziert.²

Die zweite Bedeutungslinie geht über das genealogisch-chronologische Interesse hinaus und ist an einer kritischen Theoriebildung interessiert, in der die Hegemonie eurozentrischen Denkens und mit ihr die Konstruktion inferiorer kolonialer Subjekte in diskursiven Praxen (durch Texte, symbolische Handlungen, weitere kulturelle Produktionen) kritisch analysiert wird. Edward Saids Dekonstruktion des Orientalismus ist ein Klassiker, der dieses Anliegen aufnimmt und das Feld kritischer postkolonialer Theoriebildung mitbegründet hat.³

2 Vgl. Fernando F. Segovia: *Interpreting beyond Borders. Postcolonial Studies and Diasporic Studies in Biblical Criticism*, in: ders. (Hg.): *Interpreting beyond Borders*, Sheffield 2000, 11-35, 12.

3 Vgl. Edward Said: *Orientalismus*, 2. Aufl. Frankfurt 2009.

Postkoloniale Theologie

In den USA sind in den vergangenen Jahren eine Reihe von interessanten Publikationen erschienen, die postkoloniale und feministische Theorien, zumeist französischer Provenienz, als Referenzrahmen für ihr Theologisieren heranziehen. Die AutorInnen sind MigrantInnen der ersten Generation. Sie sind aus Asien, Latein- oder Mittelamerika eingewandert, einige stammen aus Europa.⁴ Im Folgenden sollen einige Beispiele vorgeführt werden, die verdeutlichen, wie im Raum des Politischen die Grenzen von Öffentlichkeit und Privatheit irritiert werden. Der dekonstruktive Zugang, der hier gewählt wird, ist ein hermeneutisches Prinzip postkolonialer Theorie, in dem klassische Binaritäten westlichen Denkens nicht einfach aufgelöst werden,⁵ sondern im Hinblick auf die kulturellen Prozesse, die sie anstoßen, und die Ausschlüsse, die sie produzieren, analysiert werden. Es geht dabei nicht primär um die Auflösung von binär ausgerichteten Dualismen, sondern um transgressive Akte, in denen ein dritter Ort, ein Zwischenraum (interstitial space) eröffnet wird:

»A theology that decolonizes the between-spaces of our interdependence will shift its task from boundary-protection to border-crossing: hardly an ›alien‹ metaphor for Christianity. The task of a postcolonial theology will not be to shore up the barriers between the Christian and the non-Christian, the holy and the profane, the church and the world, the ethical and the immoral, even the Creator and the creation. Nor will it be simply to demolish them. We will want to instead pay careful attention to what happens in all these in-between places. What refuses enclosure? What *crosses* over? What revels and reveals itself in the many tongues of many peoples? What is dis/closed in the shifting borderlands?«⁶

4 Vgl. z. B. Kwok Pui-Lan: *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville 2005; Mayra Rivera: *The Touch of Transcendence. A Postcolonial Theology of God*, Louisville 2007; Wonhee Anne Joh: *Heart of the Cross. A Postcolonial Christology*, Louisville 2007; Marion Grau: *Rethinking Mission in the Postcolony. Salvation, Society and Subversion*, London 2011; Kwok Pui-Lan/Don H. Compier/Jörg Rieger (Hg.): *Empire and the Christian Tradition. New Readings of Classical Theologians*, Minneapolis 2007.

5 Dabei wird m.E. in der vorliegenden Literatur oftmals zu wenig mitbedacht, dass bereits die Rede vom westlichen Denken Teil einer binären Konstruktion ist (der Westen – der Osten), die ja eigentlich dekonstruiert werden soll.

6 Catherine Keller/Michael Nausner/Mayra Rivera (Hg.): *Introduction: Alien/Nation, Liberation, and the Postcolonial Underground*, in: dies. (Hg.), *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, Louisville 2004, 14. »Eine Theologie, die die Zwischenräume und Wechselwirkungen unserer Interdependenzen dekolonialisiert, wird eine Verschiebung vom Schutz hin zur Überschreitung von Grenzen protegieren. Diese Metapher ist dem Christentum sicherlich nicht fremd. Die Aufgabe postkolonialer Theologie wird es nicht sein, die Barrieren zwischen ChristInnen und Nicht-ChristInnen zu stützen, zwischen dem Heiligen und dem

Hybride Identitäten

Vor dem Hintergrund der Kolonialgeschichte sowie transnationaler Migrationsbewegungen steht die Identitätsproblematik im Zentrum des politischen und theologischen Interesses. Ein Identitätsbegriff wird favorisiert, der nicht ein homogenes, autonomes Selbst beschreibt, das dem Ideal der Reinheit entgegenstrebt, sondern Interesse an Vermischung und Multiplizität von Einflüssen hat. Das Konzept der Hybridität, das ursprünglich den biologistisch begründeten Rassetheorien des 19. Jahrhunderts entstammt, wird aufgegriffen und neu besetzt. Es beschreibt den Mix ethnischer Identitäten und die Vermischung kultureller Praxen. Hybridität ist dabei ein komplexes und ambivalentes Phänomen, weil es einerseits die Spuren der kolonialen Gewaltgeschichte reflektiert; zugleich bergen die Vermischungen aber auch kreatives Potential für die theo-politische Artikulation.

Die Ausbildung von Identität wird als Ereignis verstanden, das radikal relational angelegt ist. In dieses relationale Geflecht gehört auch die Beziehung zwischen Kolonialherren und Kolonialisierten. Sie ist eingefangen in der Geschichte zahlloser Vergewaltigungen, Versklavungen und Unterwerfungen, aber auch in Beziehungen, die nicht von direkter physischer Gewalt geprägt waren. So hat die Kolonisierung von Frauenkörpern im Anschluss an die Conquista in Lateinamerika zwei soziale Klassen hervorgebracht: die Mestizo/a, die aus der sexuellen Ausbeutung indigener Frauen durch die spanischen Kolonisatoren hervorgingen, und die Gruppe der Criollo/a, die von europäischen Ehefrauen geboren wurden und in der gesellschaftlichen Hierarchisierung den Mestizo/a vorgezogen wurden. Die Mestizo/a versuchten oftmals Privilegien zu sichern, indem sie sich von ihrer indigenen Herkunft distanzierten durch die Favorisierung der spanischen Sprache, die höhere Wertschätzung »hellerer« Hautfarbe, durch die Konstruktion einer

Profanen, der Kirche und der Welt, dem Ethischen und dem Unmoralischen, sogar zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung. Ebenso wenig wird es ihre Aufgabe sein, sie einfach niederzureißen. Stattdessen werden wir sorgfältig die Aufmerksamkeit auf das richten wollen, was in all diesen Zwischenräumen geschieht. Was verweigert den Einschluss? Wo kommt es zu Überschreitungen? Was wird in den vielfältigen Ausdrucksformen und Sprachen der Völker gefeiert und offenbart? Was ist verschlossen und was offenbart sich in den sich stets verändernden Grenzgebieten?» Übersetzungen ins Deutsche hier und im Folgenden von Stefanie Schäfer-Bossert, kritisch gesichtet von Elisabeth Hartlieb und (außer bei Anm. 8) in letztgültige Form gebracht von Andrea Bieler. Zu Catherine Keller s. den Beitrag von Aurica Nutt in diesem Band.

abgegrenzten ethnisch-rassischen Identität sowie durch die Konversion zum Christentum.⁷

Solche durch die Kolonialisierung hervorgebrachten Hierarchisierungen und Spaltungen ethnischer Gruppierungen sind in neuer Weise bis heute in den USA spürbar. »Passing as white« wird dabei zum Vorwurf, den persons of color untereinander erheben. Diese Prozesse spiegeln die psychosoziale Absorbierung der kolonialen Weltsicht; sie können als eine Form der Selbstverletzung und zugleich als eine Überlebensstrategie begriffen werden. Die Mimikry des kolonialen Bewusstseins wird zur ständigen Anforderung. Hybridität wird also nicht nur als deskriptiver Begriff eingeführt, sondern als psychokulturelles Konzept, das sich mit den Mechanismen der Verarbeitung divergierender kultureller Anrufungen auseinandersetzt.

In diesem Zusammenhang greift Wonhee Anne Joh in ihrer postkolonialen Kreuzestheologie Julia Kristevas psychoanalytisches Konzept des Verworfenen (abjection) auf. Sie verweist dabei auf psychische Mechanismen, die auf den Ausschluss und die Ausgrenzung desjenigen zielen, was die eigene Identität bedroht. Subjektkonstitution ist nach Kristeva immer mit gewaltförmigen Akten der Ausgrenzung verbunden; das Subjekt wird in gewaltförmiger Abgrenzung zum Anderen konstituiert, das als fremd, unrein oder unanständig interpretiert wird. Die menschliche Psyche ist nach Kristeva auf das Andere als Objekt angewiesen, um ein sprechendes Subjekt zu werden. Das Verworfene ist jedoch niemals völlig ausgelöscht, es wabert an den äußeren Grenzen des Selbst als das Unheimliche, das ausgeschlossen werden muss. Es ist jedoch niemals völlig abgetrennt, sondern wird insbesondere in krisenhaften Zeiten reaktiviert. Das Verworfene besetzt dabei auch den politischen Raum, in dem die Einzelnen agieren: Die Vergewaltigungsgeschichten, die verschwiegen werden, die Schatten der Sklaverei. Das Verworfene wird personalisiert: die Verworfenen sind diejenigen, ohne die die Gesellschaft nicht funktionieren kann und die zugleich verachtet werden: die Prostituierten, die illegalen MigrantInnen, die zu Hungerlöhnen arbeiten, die TagelöhnerInnen, die Sexsklavinnen.

Die Chicana-Poetin Cherrie Moraga verweist in ihrem Gedicht »I was not supposed to remember« auf die Spuren der Gewalt und die damit verbundene Scham, die mit der Identifizierung als »mongrel« oder »half-breed« verbunden ist.

7 Vgl. z.B. Enrique Dussel: *The Invention of the Americas. Eclipse of the »Other« and the Myth of Modernity*, New York 1992, 35-36.

»I was not supposed to remember being she
 the daughter of some other Indian some body some where
 an orphaned child somewhere somebody's
 cast-off half-breed I wasn't
 supposed to remember the original rape.
 I, thoroughly hybrid
 mongrel /mexicanaquui/oakie girl.
 Mongrel is the name
 that holds all the animal I am.«⁸

Im Hinblick auf die Migrationserfahrungen in den USA wird die Diasporaerfahrung thematisiert, die sich in der Entwurzelung und dem Nicht-Zuhause-Sein ausdrückt. Es wird aber auch eine Migrationsnostalgie in Frage gestellt, die mit dem Herkunftsland paradiesische Vorstellungen von Heimat und vom besseren Leben verbindet. Der Weg zurück in die Zeit und das Land, in dem alles besser war, ist eine Illusion und bleibt verschlossen. In diesem Zusammenhang beschreibt Wonhee Anne Joh ihr Leben auf der Grenze verschiedener Kontexte, in denen permanent die Frage nach der »Heimat« als Identitätsfrage verhandelt wird. Heimat als die Konzeptionalisierung eines vertrauten Raumes, impliziert die politischen Konnotationen, die mit einem geographisch identifizierbaren Ort und in dem Zusammenhang mit Nation und Geschichte verbunden sind. Die gegenseitige Durchdringung von privater und politischer Sphäre, die sich in der Verbindung von Familienbiographien und Migrationsgeschichte ausdrückt, kommt hier besonders zum Tragen:

»At one's recognition of being an other who is never truly accepted into the dominant culture, one is often compelled to turn back and reclaim what one perceives to be a pure culture of origin. Often this drive is double-edged. While it affords a temporary sense of security and a sense of ›return‹ to an ›original place‹ of belonging, it also positions one to fall into the trap of essentializing and exoticizing that place of ›origin‹. Such essentialism is dangerous because it runs counter to the very need for freedom from such dominant processes of ›Otherness‹.«⁹

8 Cherrie Moraga: *The Last Generation. Prose and Poetry*, Boston 1993, 98-100. Dieses Gedicht lässt sich kaum adäquat deutsch wiedergeben. Dennoch sei, um das Verständnis zu erleichtern, von den Herausgeberinnen eine – nur als Hilfestellung gemeinte – Übersetzung beigegeben: »Ich hätte nicht erinnern dürfen sie zu sein / die Tochter irgendeines andersartigen indianischen Körpers irgendwo / Kind ohne Eltern irgendwo irgendjemand's / blutbesudeltes Halbblut ich hätte nicht / an die Ursprungs-Vergewaltigung erinnern dürfen. / Ich, durch und durch hybrid / Mischling, mexicanaquui, oakie girl [*abwertende umhangssprachliche Bezeichnungen*]. / Mischling ist der Name / der all das Tier festhält, das ich bin.«

9 Joh 2007 (s. Anm. 4), 2. »Mit der Erkenntnis, ein/e ›Andere/r‹ zu sein, niemals wirklich akzeptiert und in die dominante Kultur aufgenommen zu werden, geht oftmals der Zwang einher, sich zurück zu wenden und eine imaginierte reine Kultur des Ursprungs für sich in

Über Heimat, Zuhausesein und diasporische Identität kann nach Joh nur in einem paradoxen Gestus gesprochen werden, der das Gefühl zu artikulieren vermag, immer fehl am Platz zu sein: »Consequently, the paradoxical dynamic of identity is that one is always in the midst of unremitting shifts and tensions of disempowerment, indetermination, and displacement exacerbated by persistent awareness of being inappropriate.«¹⁰

Die Verortung des Politischen findet genau hier statt. Sie lässt sich jedoch nicht in einen erstarrenden Viktimisierungsdiskurs einsperren, sondern es wird nach den kreativen Potentialen gefragt, die der Zwischenraum birgt.

Biblisch theologische Resonanzen

Die kurz skizzierten Themen werden in unterschiedlichen Denkbewegungen theologisiert. Die Denkbewegung des Analogisierens versucht, biblische und theologische Traditionen aufzuspüren, in denen die Diasporaerfahrung und das Fremdsein in der neuen Heimat thematisiert werden. Es geht darum, ähnliche Erfahrungen aufzuspüren, bzw. auf Figuren und Themen zu verweisen, die in dieser Hinsicht Beispielcharakter haben. Ein Ausschnitt aus einer Predigt zum Buch Rut, die von dem Alttestamentler Jeffrey Kah-Jin Kuan gehalten wurde, soll als Beispiel dienen:

»Die Geschichte von Rut und Boas bezeichnet Rut als die ›immerwährende Ausländerin‹. Einen Israeliten zu heiraten, und der Schwiegermutter den Schwur zu geben: ›Wo du hingehst, da will ich auch hingehen; wo du bleibst, da bleibe ich auch. Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott.‹ Boas zu heiraten und die Vorfahrin des König Davids zu werden, macht aus ihr keine Israelitin. Ihr Status als Ausländerin und Moabiterin wird immer wieder betont (Rut 2,10; 1,22; 2,2.21; 4,5.10; 1,4; 2,6). Der Text lässt Rut selbst sagen: ›Ich bin eine Ausländerin‹ (*anochi nokri*, 2,10); sie verstärkt ihren Status als immerwährende Ausländerin

Anspruch zu nehmen. Dieser Impuls ist oftmals sehr ambivalent. Während er ein zeitweiliges Gefühl von Sicherheit ermöglicht und ein Gefühl der ›Rückkehr‹ an einen ›ursprünglichen Ort‹, wo man hingehört, verführt er dazu, diesen Ort des ›Ursprungs‹ zu essenzialisieren und zu exotisieren. Ein solcher Essenzialismus ist gefährlich, weil er der drängenden Notwendigkeit zuwider läuft, sich von dominanten Prozessen, in denen ›Andersheit‹ hergestellt wird, zu befreien.«

- 10 Joh 2007 (s. Anm. 4), 3. Folgerichtig drückt sich die paradoxe Identitätsdynamik in den unaufhörlichen Verwerfungen und Spannungen von Entmächtigung, Unbestimmtheit und Vertreibung aus, die durch das ständige Bewusstsein, inadäquat zu sein, verschärft werden.

selbst. Ihr Name wird in diesem Buch zwölf Mal genannt; fünf Mal wird sie Rut, die Moabiterin, genannt, sogar noch fast am Ende des Buchs. Man kann das Gefühl bekommen, dass der Autor die Geschichte so ausführlich erzählt, um ihre Identität als Ausländerin ganz deutlich zu machen und ihr jeglichen Status als Israelitin zu verwehren. Als Ausländerin hatte Rut sicherlich auch ständig das Gefühl, zwischen zwei Welten zu straucheln: zwischen Moab und Israel und niemals richtig zu einer von beiden zu gehören. Der Schmerz der Hybridität hört selbst nach mehreren Generationen für asiatische Amerikanerinnen und Amerikaner nicht auf. Noch schlimmer jedoch ist, dass man sich als ewige Ausländerin oder ewiger Ausländer manchmal benutzt und ausgenutzt fühlt, und zwar von denen, die sich als die kulturell dominante Gruppe empfinden. Zum Beispiel, wenn wir als die ›Vorzeigeminorität‹ bezeichnet werden. Damit portraitiert die Weiße Gesellschaft uns als Elite, um ethnische Gruppen gegeneinander aufzuhetzen.«¹¹

Kuans Identifikationspunkt ist evident: das Motiv der ewigen Ausländerin, das er im Buch Ruth zu entdecken vermag, bestimmt auch das Lebensgefühl vieler asiatisch amerikanischer Menschen im 21. Jahrhundert und ist eine Dimension des Schmerzes der Hybridität. Die kulturellen Dominanzdiskurse, die bestimmte asiatische Einwanderungsgruppen zu »Vorzeigeminoritäten« im abwertenden Gegenüber zu anderen ethnischen Gruppen stilisieren, wird von ihm scharf kritisiert. Auch er diskutiert das Thema der Hybridität in seiner ambivalenten Dimension, indem er es auch als eine Segensgeschichte liest, die den Schmerz zwar nicht auflöst, aber neu qualifiziert.

Mayra Rivera ist fasziniert von der Figur der rufenden Sophia, die öffentlich an der Wegkreuzung steht und Weisheit verkündet (Spr 8,2).¹² Sie liest das Sprüchebuch im Dialog mit dem Werk der Chicana Poetin Gloria Anzaldúa, die im Bild der Straßenkreuzung die Komplexitäten von Mestiza-Identitäten an der mexikanischen Grenze im Südwesten einfängt. Die Grenzgebiete, die sie in ihrem Werk abschreitet, sind spiritueller, psychologischer und sexueller Natur. An diesen multidimensionalen Kreuzungen findet die Begegnung mit den »*los atravesados*« statt, »the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulatto, the half-breed, the half-dead.«¹³ In der

11 Jeffrey Kah-Jin Kuan: Der Segen und der Schmerz der Hybridität. Was uns das Buch Rut lehren kann, Predigt gehalten in der Chinese Community United Methodist Church in Oakland, Kalifornien am 17. September 2006, in: Andrea Bieler: Gottesdienst interkulturell. Gottesdienst feiern und predigen im Zwischenraum, Stuttgart 2008, 104-112, 109.

12 Vgl. Mayra Rivera: God at the Crossroads. A Postcolonial Reading of Sophia, in: Keller/Nausner/Rivera (Hg.) 2004 (s. Anm. 6), 186-203.

13 Gloria Anzaldúa: Borderlands/La Frontera. The New Mestiza, San Francisco 1999, 25; »die Schielende, der Perverse, die Ver/quere, der Beschwerte und Lästige, der Mischling, die Mulattin, das Halbblut, der ›halb‹ Tote«.

Figur der Sophia hebt Rivera die Ambivalenzen und das Ungeklärte hervor. Sophia, am Anfang der Schöpfung bereits präsent und zugleich geschaffen von Gott, Geschöpf und Schöpferin, indigene Frau oder fremde Göttin, nicht von hier und nicht von dort.¹⁴ Ihr Anliegen ist, diese Ambivalenzen gerade nicht aufzulösen, sondern sie fruchtbar zu machen für eine Lehre von Gott im postkolonialen Horizont, in der die *atravesados* sprechen können.

Eine ähnliche Strategie wird im Hinblick auf die Deutung hybrider Phänomene in der griechisch-römischen Umwelt des Neuen Testaments angewandt. Es wird betont, dass die interkulturellen Auseinandersetzungen mit der griechisch-römischen Umgebung, in denen sich die ersten Gemeinden vorfanden, die dem Messias Jesus folgten, zentral für deren Selbstverständnis war. Das Christentum hatte seinen Ausgangspunkt in einer Kultur, in der hybride Identitätsbildungen im Hinblick auf religiöse, kulturelle und ethnische Zugehörigkeiten grundlegend waren und maßgeblich die Ekklesiologie sowie die Entwicklung ethischer Urteilsbildung bestimmten. Die Taufformel in Gal 3,26-28, wird im Anschluss an Daniel Boyarins Deutung additiv interpretiert: in Christus ist Grieche und Jude, männlich und weiblich etc. Der kulturell religiöse Zwischenraum, der die Multiplizität von Identitätssträngen betont, wird hier entdeckt und für die Hybriditätsdebatte fruchtbar gemacht.¹⁵ Hierzu gehört auch, dass Jesus als Christus im Lauf der Geschichte weiter als hybride Figur gedacht wird: menschlich und göttlich zugleich.

Alterität und Planetarität als hermeneutische Schlüssel

Eine weitere Denkbewegung postkolonialer Theologie ist nicht so sehr an dem Identifikationspotenzial von Analogieschlüssen interessiert. Vielmehr wird ein Gestus eingenommen, der sich eher auf Alterität und apophatische Denkfiguren einlässt und somit nicht auf positiv artikulierbaren Identitätskonstruktionen basiert, die mit der Artikulation einer abgrenzbaren Ich-Identität einsetzen. Postkoloniale Theologieansätze sind dabei maßgeblich von Gayatri Chakravorty Spivaks Ausführungen zum Thema Planetarität beeinflusst:

14 Rivera 2004 (s. Anm 12), 188.

15 Vgl. hierzu Segovia 2000 (s. Anm. 2).

»To be human is to be intended toward the other. We provide for ourselves transcendental figurations of what we think is the origin of this animating gift: mother, nation, god, nature. These are the names of alterity, some more radical than others [...]. If we imagine ourselves as planetary subjects rather than global agents, planetary creatures rather than global entities, alterity remains underived from us; it is not our dialectical negation, it contains us as much as it flings us away. And thus to think of it is already to transgress, for in spite of our forays into what we metaphorize, differently, as outer and inner space, what is above and beyond our own reach is not continuous with us as it is not, indeed, specifically discontinuous. We must specifically educate ourselves in this peculiar mindset.«¹⁶

Das Apriori jeder politischen Agendasetzung und ethischen Urteilsbildung liegt für Spivak in der grundlegenden Verschiebung eines identitätspolitisch fundierten Diskurses, der bei »meinem Interesse und meiner Identität« einsetzt hin zu einem Diskurs, der grundlegend davon ausgeht, dass Menschsein bedeutet, in radikaler Weise auf den Anderen/die Andere bezogen zu sein: »To be human means to be intended toward the other«. Das »other« ist maßgeblich auf den Planeten Erde bezogen, die Verschiebung des anthropozentrischen Fokus ist grundlegend.

Hier setzt das Denken einer interhumanen und kosmologischen Transzendenz ein, in der nicht die Imagination »meines« autonomen Selbst kultiviert wird, statt dessen wird bei der Alterität eingesetzt. Alterität basiert dabei nicht so sehr auf der dialektischen Negation – oder der Sichtbarmachung des Verworfenen, wie Kristeva es formulieren würde – sondern auf der Kultivierung von planetarischer Subjektivität. Kreaturen des Planeten haben kein instrumentell kontrollierendes Verhältnis zur Erde, keines, das sich in der Tauschwertordnung darstellen lässt; sie verstehen sich nicht als globale Akteure. Planetarität umfasst vielmehr die Wahrnehmung der Unverfügbarkeit des Planeten, des Mysteriums, dessen, was sich nicht im »Um-Zu-Modus«

16 Gayatri Chakravorty Spivak: *Death of a Discipline*, 2. Aufl. Columbia 2003, 73. »Menschlich sein bedeutet, auf den/die andere/n ausgerichtet zu sein. Wir bieten transzendente Figurationen für das auf, was wir als das Leben ermöglichende Geschenk erachten: Mutter, Nation, Gott, Natur. Dies sind Namen der Alterität, manche radikaler als andere. [...] Wenn wir uns selbst eher als planetarische Subjekte imaginieren denn als globale Agenten, eher als planetarische Kreaturen denn als globale Entitäten, [dann] bleibt Alterität von uns unabgeleitet; sie ist nicht unsere dialektische Negation, sie enthält uns in gleichem Maß wie sie uns wegschleudert. Es ist bereits eine Überschreitung, dies zu bedenken. Denn trotz unserer Streif- und Plünderzüge in das, was wir auf verschiedene Weise als äußeren und inneren Raum metaphorisieren, ist das, was jenseits unserer eigenen Reichweite liegt, weder kontinuierlich bei uns, noch ist es es besonders diskontinuierlich. Wir müssen uns insbesondere in dieser Geisteshaltung üben.«

vernutzen lässt. Der Begriff der Planetarität verweist auf den Raum einer unkontrollierbaren Potenzialität, die nicht einfach durch politisches Handeln in Besitz genommen werden kann. Den Namen Gottes als Ursprungsgrund der Alterität sieht Spivak vor dem Hintergrund des Kolonialismus und der ökologischen Verwüstung missbraucht. Er müsse in seinem Herrschaftsgebrauch de-transzendentalisiert werden.

In der postkolonialen Theologie wird der Begriff der Planetarität aufgegriffen, um neu über das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz nachzudenken. Mayra Rivera sieht insbesondere in den räumlichen Distanzmetaphern, die Transzendenz beschreiben, die Gefahr, dass die Rede von Gott als ganz Anderem mit einer Abwertung sowohl des Planeten als auch der Körper einhergehen kann, wenn diese nicht zugleich in einer inkarnatorischen Theologie gegründet ist.¹⁷ Sie entwickelt vor diesem Hintergrund das Konzept der relationalen Transzendenz, in dem das Thema der Alterität aufgenommen ist, ohne dass es zu einer Exotisierung des Fremdseins als Abspaltung von der Erde oder den mir gegenüberstehenden menschlichen Subjekten kommen muss. Sie beschreibt die Konturen einer apophatischen Theologie, die die Möglichkeit einer vollständigen Erkenntnis Gottes ebenso verneint wie die vollständige Kenntnis des Anderen. Statt dessen verweist sie auf ein »Differenzwissen«, in dem die Erfahrung der Alterität Gottes, des Planeten sowie die Erfahrung des Fremden in zwischenmenschlichen Beziehungen auf einen unerschöpflichen Grund verweist. Dieses Differenzwissen widersetzt sich der Absorbierung und Degradierung Gottes, des Planeten und des Anderen als Dinge in der Totalität meiner Lebenswelt; zugleich werden im Denken der relationalen Transzendenz diese Dimensionen nicht als Exteriorität des absolut Anderen stilisiert, das vollständig abgetrennt vom Planeten, den Körpern und den Lebenswelten existiert: »Transcendence designates a relation with a reality irreducibly different from my own reality, without this difference destroying this relation and without the relation destroying the difference.«¹⁸

Die Unverfügbarkeit des Anderen bezieht Rivera auch auf die Erinnerung. Erinnerung wird zum Alteritätsphänomen.¹⁹ Die Kolonialgeschichte ebenso

17 Vgl. Rivera 2007 (s. Anm. 4).

18 Rivera 2007 (s. Anm. 4), 82. »Transzendenz verweist auf eine Beziehung zu einer Realität, die unableitbar verschieden von meiner eigenen Realität ist, ohne dass diese Differenz diese Beziehung zerstört und ohne dass die Beziehung die Differenz zerstört.«

19 Vgl. Mayra Rivera: *Ghostly Encounters. Spirits, Memory and the Holy Ghost*, in: Stephen D. Moore/Mayra Rivera (Hg.): *Planetary Loves. Spivak, Postcoloniality, and Theology*, New York 2011, 118-135.

wie die Geschichte der Sklaverei sind nicht einfach abgetrennt von den gegenwärtig Lebenden; sie sind keine Objekte, die einfach erinnert und studiert werden könnten. Erinnerung im postkolonialen Horizont greift dabei auf Einsichten aus der Traumaforschung zurück: Bruchstücke der Vergangenheit, das, was eigentlich verschwiegen oder tabuisiert werden muss, taucht in verwandelter Gestalt wieder auf und nimmt die nachkommenden Generationen in Besitz.²⁰ Die Geister der Vergangenheit können eine überwältigende Macht haben. Rivera verweist in ihren Überlegungen zum Thema »haunting« auf die Unabgeschlossenheit der Geschichte, auf das, was aus der Vergangenheit in die Gegenwart hindurchblutet. »Haunting Spirits«, Quäl- und Spukgeister, die Menschen verfolgen, so behauptet sie, sollten nicht vom Wirken des Heiligen Geistes abgetrennt werden. Insbesondere im Johannesevangelium wird in der Figur des Parakleten die Verbindung hergestellt.

Kwok Pui-Lan entwickelt unter Einbeziehung chinesisch daoistischer Philosophie ein ähnliches Konzept. Sie spricht von korrelativer Transzendenz: in der Immanenz des Fleisches wird die Transzendenz des Wortes erfahrbar. Mittels der korrelativen Transzendenzvorstellung versucht sie, den Zwischenraum zwischen Schöpfer und Geschöpf zu erkunden.²¹ Kwok bezieht sich in ihren Überlegungen auch auf Vorstellungen aus dem Daoismus, in dem die Verbindungen zwischen gut und böse, oben und unten, der Materie und dem Nichts artikuliert werden; diese Pole werden in ihrer Bezogenheit aufeinander betrachtet. Das Selbst wird im Netz multipler Beziehungen begriffen, die die unmittelbaren Familienbande transzendieren und über die Nation hinausgehend bis hinein ins Universum reichen. Das Selbst wird in unmittelbarem Bezug zu der unendlichen Vielfalt der Dinge gesetzt. Auf diese Weise wird die Sphäre des Politischen begründet. Die radikale Wahrnehmung der Interdependenz und der Multiplizität führt dazu, die Vulnerabilität des Planeten und seiner Kreaturen zur Basis politischer Reflexion machen.

20 Vgl. hierzu auch Andrea Bieler: *Remembering Violence. Practical Theological Reflections*, in: Andrea Bieler/Christian Bingel/Hans-Martin Gutmann (Hg.): *After Violence. Religion, Trauma and Reconciliation*, Leipzig 2011, 40-60.

21 Vgl. Kwok Pui-Lan: *What Has Love to Do with It? Planetarity, Feminism, and Theology*, in: Moore/Rivera (Hg.) 2011 (s. Anm. 19), 31-45.

Das Verständnis von Transzendenz als dialektisches Differenzwissen wird in der postkolonialen Theologie zum Ausgangspunkt für politische Reflexion, die den epistemologischen Zusammenhang von Alterität und Relationalität zu verdeutlichen vermag. Dies ist insbesondere für die Politisierungen des »Third Space«, des »Dritten Raumes«, von Bedeutung, in dem die Menschenrechtsverletzungen insbesondere von MigrantInnen und sexuellen Minoritäten thematisiert werden. Das Konzept einer relationalen Transzendenz kann Impulse für die politische Arbeit mit MigrantInnen setzen, indem diese weder einfach in ihrem »Fremdsein« exotisiert werden noch als hilfsbedürftige Wesen zu Objekten degradiert werden.